IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK

Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten

Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Willensfreiheit, Determinismus und die Abwägung eines vorab erklärten autonomen Willens im Falle einer natürlichen Willensäußerung

Mikolaj Walensi, Julia Inthorn, Norbert W. Paul

Zusammenfassung

Die moderne Arzt-Patient-Beziehung zeichnet sich idealerweise durch eine gleichberechtigte Kommunikation und gemeinsame Entscheidungsfindung mit dem Patienten bei der Planung und Durchführung medizinischer Prozesse aus. Der Patient fällt diesbezogene Entscheidungen gemäß seines *Willens* sowohl während einer aktuellen Behandlung als auch für den Fall einer späteren Unfähigkeit zur kompetenten Willens*bildung* oder -äußerung, letzteres häufig über das Instrument der Patientenverfügung. Dieser vorab festgehaltene *autonome* Wille gilt sodann als verbindlich für Angehörige und Betreuende des Patienten. Eine besondere Konfliktsituation entsteht im Falle einer aktuellen *natürlichen* Willensäußerung (z. B. im Rahmen einer dementiellen Erkrankung), welche einer früheren autonomen Willensäußerung entgegensteht. Ziel dieser Arbeit ist es, die grundsätzliche Möglichkeit einer freien Willensbildung und -äußerung durch eine Nachzeichnung des Diskurses zu *Determinismus* und *Willensfreiheit* aufzuzeigen und unterschiedliche Willenskonstrukte darzustellen. Die aktuelle Äußerung eines natürlichen Willens soll alsdann unter diesen Aspekten auf ihre Befähigung zu einer (partiellen) Ausübung der Selbstbestimmung des Patienten geprüft und die Möglichkeit einer Abwägung gegen eine frühere autonome Willensäußerung aufgezeigt werden.

Schlüsselwörter

Willensfreiheit, Determinismus, Natürlicher Wille, Autonomie, Selbstbestimmung

Abstract

The modern physician-patient-relationship is ideally characterized by shared decision making and active involvement of the patient into the decision making process concerning medical procedures. The patient shall decide in accordance to his *will*, both during a current treatment as well as in advance for the case that an illness renders him incapable to form or declare a free will. The latter is often done in the form of an *advanced healthcare directive*. This earlier recorded *autonomous* declaration of the patient’s will pertains binding to both, the patient’s relatives as well as caregivers. A particular conflicting situation arises in the case of an actual expression of a *natural* will (for example, as part of dementia), which precludes earlier made autonomous decisions. The purpose of this work is to show the principal possibility of free will formation and declaration by briefly recapitulating the discourse about *determinism* and *free will* and also to outline the different constructs of free will. Subsequently, the case of an actual natural will expression is examined under these aspects to provide an opportunity to (partially) exercise self-determination. Moreover, the possibility of trading off the actual natural will declaration against an earlier autonomous will declaration shall be discussed.

Keywords

free will, determinism, natural will, autonomy, self-determination

1 Einleitung und Problemstellung

Das Verhältnis zwischen Arzt und Patient hat sich seit dem vergangenen Jahrhundert von einer autoritären, patriarchalischen Beziehung zu einem partnerschaftlichen Modell entwickelt, in welchem der Patient zusammen mit dem behandelnden Arzt über Therapieoptionen und andere medizinische Vorgehensweisen gemäß seines *Willens* entscheiden kann. Derartige Entscheidungen werden sowohl während einer aktuellen Behandlung als auch vorsorglich für den Fall einer späteren Unfähigkeit zu einer kompetenten Willens*bildung* oder Willensäußerung gefasst. Letzteres geschieht oft über das Instrument der Patientenverfügung. Diese gilt, sobald eine Beeinträchtigung der Willensbildung oder -äußerung eintritt, für Angehörige als auch Betreuende, als verbindliche Äußerung des Patientenwillens (BGB § 1901a). Neben zahlreichen Vorteilen wie der frühzeitigen Auseinandersetzung mit dem Fall einer Beeinträchtigung der Willensbildung oder -äußerung sowie einer schriftlichen Fixierung eines *rechtlich* verbindlichen Willens werden ebenfalls zahlreiche neue Fragen zum vorab erklärten Willen aufgeworfen. Unklarheiten betreffen vor allem die Freiwilligkeit, den Rahmen und die Ausführlichkeit sowie die zeitliche Aktualität des vorab geäußerten Willens und deren Verhältnis zur Selbstbestimmung. Eine gesonderte Konfliktsituation entsteht durch die aktuelle Äußerung eines möglicherweise als inkompetent einzustufenden *natürlichen* Willens, welche einer früheren kompetenten *autonomen* Willensäußerung entgegensteht. So kann beispielsweise der spontan geäußerte Wunsch nach Hilfe oder die Aussage „nicht sterben zu wollen“ einer demenzkranken Person einem vorab verfügten Willen widersprechen, in dem festgesetzt wurde, dass bei fortgeschrittener Demenz therapeutische Maßnahmen wie eine antibiotische Therapie oder eine zeitweilige künstliche Ernährung unterlassen werden sollen. In diesem Zusammenhang bleibt die in der *Philosophie des Geistes* behandelte Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit einer freien Willensbildung sowie der Vereinbarkeit eines freien Willens mit einem potentiell deterministischen Weltbild meist unbeachtet.

Ziel dieser Arbeit ist es, die grundsätzliche Möglichkeit einer *freien* Willens*bildung* und -äußerung durch eine Nachzeichnung des Diskurses zu *Determinismus* und *Willensfreiheit* aufzuzeigen und unterschiedliche Willenskonstrukte darzustellen. Die aktuelle Äußerung eines natürlichen Willens soll alsdann unter diesen Aspekten auf ihre Fähigkeit zu einer (partiellen) Ausübung der Selbstbestimmung des Patienten geprüft und die Perspektive einer möglichen Abwägung gegen eine frühere autonome Willensäußerung aufgezeigt werden.

2 Freier und natürlicher Wille: rechtliche und philosophische Bestimmung

Sowohl im Recht als auch in der ethischen Auseinandersetzung zu Entscheidungen am Lebensende wird das Problem diskutiert, in welchem Verhältnis autonome und natürliche Willensäußerungen zueinander stehen sollen (vgl. Jox 2006, S. 73ff). Die Erwähnung eines natürlichen Willens findet sich bereits in der Antike bei Sokrates (vgl. Maier 1913, S. 330), eine Unterscheidung zwischen einem wohlüberlegten, vernunftbezogenen Willen (*voluntas deliberativa*) und einem natürlichen Willen (*voluntas naturalis*) wird im Mittelalter von Walter von Brügge vorgenommen, wobei der natürliche Wille hier noch als notwendiges Wollen des allgemein Guten (*bonum generale*) verstanden wird (vgl. Kim 2007, S. 96). Der Ursprung der heutigen Verwendung des Begriffes lässt sich bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel lokalisieren, welcher diesen als unbewusstes, nicht reflektiertes Phänomen einem freien, bewussten, reflektierten und vernünftigen Willen entgegenstellt (vgl. Jox 2006, S. 76f). Von hieraus wurde der Begriff des natürlichen Willens in die Jurisprudenz übernommen und einer freien Willensäußerung, welche durch den Begriff der „Einsichtsfähigkeit“ (Widder, Gaidzik 2007, S. 232) sowie der „Fähigkeit nach dieser Einsicht zu handeln“ (ebd.) bestimmt wird, entgegengesetzt. Ist eine dieser beiden Voraussetzungen beeinträchtigt, so könne rechtlich lediglich von einem natürlichen Willen gesprochen werden. Rechtlich ist die betroffene Person nach BGB § 104 geschäftsunfähig (vgl. § 104 Abs. 2)[1]

und kann nach BGB § 1906 medizinische Maßnahmen und Freiheitsentzug gegen diesen natürlichen Willen erfahren (vgl. § 1906 Abs. 1+3)[2]. Ursachen für eine Einschränkung des freien Willens werden aus juristischer Perspektive in „einer psychischen Krankheit oder geistigen oder seelischen Behinderung“ (§ 1906 Abs. 1) verortet.

Der juristische Begriff der freien Willensäußerung versucht damit einen Bezug zwischen einer *äußeren* Freiheit der ungehinderten Handlung und einer *inneren* Fähigkeit der Einsicht sowie der Fähigkeit, diese Einsicht durch eine entsprechende Handlung zu realisieren, herzustellen. Eine Aussage zum konkreten Prozess der Willens*bildung* und seinen Voraussetzungen findet sich dabei nicht, die Bezüge auf die Entscheidungs- und anschließende Handlungsfähigkeit unterscheiden zudem nicht zwischen einer *Willens*- und einer *Handlungs*freiheit.

Auch in der neuen medizinethischen Literatur wird die Abgrenzung von einem kompetenten, häufig als *autonom* bezeichneten, begründeten Willen von einem stärker auf spontanen Wünschen oder Trieben beruhenden, als *natürlich bezeichneten* Willen diskutiert. Der Begriff des natürlichen Willens wird dabei jedoch häufig „widersprüchlich, ausweichend und vage formuliert“ (Jox 2006, S. 75) verwendet, was die Diskussion seiner Verbindlichkeit gegenüber dem antithetisch verorteten autonomen Willen erschwert.

In ihrem Buch *Principles of Biomedical Ethics* unterscheiden Tom L. Beauchamp und James F. Childress sieben Stufen von Fähigkeiten bzw. ihrem Fehlen (*inabilities*), um begründete Entscheidungen treffen zu können:

> die Unfähigkeit, eine Wahl oder Präferenz zu äußern (Stufe 1),
> die Unfähigkeit, eine Situation und ihre Folgen abzuschätzen (Stufe 2),
> die Unfähigkeit, relevante Information zu verstehen (Stufe 3),
> die Unfähigkeit, Gründe anzugeben (Stufe 4),
> die Unfähigkeit, rationale Gründe anzugeben (Stufe 5),
> die Unfähigkeit, Gründe in Bezug auf ihr Risiko-Nutzen-Verhältnis anzugeben (Stufe 6) und
> die Unfähigkeit, eine begründete Entscheidung zu fällen (Stufe 7) (Beauchamp, Childress 2013, S. 118, eigene Übersetzung).

Bei dem Verlust der Fähigkeit zu einer kompetenten Willensbildung und -äußerung im Rahmen einer dementiellen Erkrankung handelt es sich diesem Ansatz nach um einen graduellen und partiellen Prozess der von mehreren mentalen Fähigkeiten abhängt, welche wiederum komplett oder teilweise verloren gehen können. Für die Bestimmung der Bedeutung und Verbindlichkeit von Willensäußerungen unterschiedlicher Kompetenzstufen, beispielsweise für medizinische Behandlungen und insbesondere bei Fragen der Lebensverlängerung, ist damit jeweils die Definition einer Schwelle und eines Mittels zur empirischen Überprüfung notwendig (vgl. ebd.).

Für die Abwägung zwischen der Bedeutung eines aktuellen natürlichen Willens gegenüber einer früheren, autonomen Willensäußerung können demnach unterschiedliche Schwerpunkte gewählt und verschiedene Modelle vertreten werden. Einerseits wird argumentiert, dass, insbesondere im Umgang mit alten und dementen Patienten, der Respekt vor der Selbstbestimmung eines Menschen, vor allem bei der Äußerung eines natürlichen Willens zu berücksichtigen sei und besondere Sorgfalt walten müsse, um einem Patienten nicht bereits

auf Grund der Diagnose einer dementiellen Erkrankung die Selbstbestimmung abzusprechen (vgl. Sauer u. a. 2012, S. 161). Umgekehrt werden Befürchtungen geäußert, dass durch die Berücksichtigung des natürlichen Willens der Respekt vor der Patientenautonomie Schaden nehmen könnte und früher rational begründete Entscheidungen, welche z. B. im Rahmen einer Patientenverfügung festgehalten wurden, mit Verweis auf Anzeichen eines natürlichen Willens missachtet werden (vgl. Jox u. a. 2014, S. A395). Zwischen den beiden Extrempositionen, stets an dem in einer Patientenverfügung festgehaltenen autonomen Willen festzuhalten oder grundsätzlich einer natürlichen Willensäußerung den Vorrang zu gewähren (vgl. Nationaler Ethikrat 2005, S. 19f), bieten sich vermittelnde Positionen an, welche diesen Konflikt situationsabhängig oder prozedural aufzulösen versuchen (vgl. Jox 2006, S. 88). Ralf J. Jox argumentiert beispielsweise, dass die Möglichkeit einer späteren natürlichen Willensäußerung zum Bestandteil von Patientenverfügungen gemacht werden könnte (vgl. Jox 2006, S. 84), um für diesen Fall wahlweise dem autonomen oder dem natürlichen Willen den Vorrang zu gewähren, da „zur Autonomie einer Person [...] [ebenfalls] die Fähigkeit und die Verpflichtung [gehöre] die Grenzen [...] [der eigenen] Autonomie festzulegen" (Jox 2006, S. 88). Einen entsprechenden Wunsch äußern auch Patienten beim Verfassen einer Patientenverfügung, die teilweise explizit ausschließen wollen, dass sie selbst in einem Stadium eingeschränkter Entscheidungsfähigkeit ihre Patientenverfügung widerrufen können (vgl. Inthorn 2010, S. 78).

Vor diesem Hintergrund sollen im Folgenden die Begriffe der freien Willens*bildung* und -äußerung in den größeren Kontext der philosophischen Debatte zu *Determinismus* und *Willensfreiheit* gestellt und ihre Kohärenz mit den Argumentationen zur Anwendbarkeit eines vorab geäußerten autonomen Willens im Falle einer natürlichen Willensäußerung geprüft werden.

3 Determinismus

Bereits zur Zeit der Stoa (ca. 300 v. Chr.–180 n. Chr.) wurde die Frage aufgeworfen, wie in einer durch klare Zusammenhänge von Ursache und Wirkung determinierten Welt ein göttlicher oder menschlicher Wille wirksam werden kann (vgl. Weinkauf 2001, S. 105ff). Schon hier zeigt sich ein sehr breites Spektrum möglicher Antworten. Kleanthes beispielsweise argumentiert in seiner Hymne an Zeus für eine streng theistische Determination, die sich im Rahmen von Naturgesetzen entfaltet: „Aller Unsterblichen Höchster, vielnamiger Lenker des Weltalls, Zeus, du Herr der Natur, der nach dem Gesetz alles lenkt, sei mir gegrüßt!" (Kleanthes, ca. 276–280 v. Chr. (vgl. Thom 2005, S. 7), zitiert nach Weinkauf 2001, S. 114). Demgegenüber finden sich Positionen, die den sich seiner eigenen „Geisteskräfte" (Weinkauf 2001, S. 134) und seines „eigenen Willen[s]" (ebd.) bedienenden Menschen, welcher gegen eine schicksalhaft vorgegebene Notwendigkeit ankämpft oder sich mit ihr arrangieren muss, ins Zentrum rücken. Trotz eines deterministischen Weltbildes wird von der Freiheit des Willens ausgegangen, was einer ersten „proto-kompatibilistischen" (Schulte 2010, S. 2998) Theorie entspricht. Die zentrale Frage der Vereinbarkeit der göttlichen oder schicksalhaften Determination der Wirklichkeit mit einem freien Willen findet sich bereits bei Epikur (vgl. Gatzmeier 2005, S. 349ff). Er verknüpft diese mit der naturwissenschaftlichen Perspektive von Ursache und Wirkung. In der Welt müsse es, so Epikur, indeterminierte Ereignisse geben, welche zufällig und ohne Ursache seien, woraus sich eine Lücke ergebe, in die der freie Wille hineinwirken würde. Diese *zufälligen* Ereignisse führt Epikur auf Atome (vgl. Carrier, Janich 2005, S. 280ff) zurück, aus denen die ganze Welt bestehen würde, und die ohne Ursache zufällig minimal von ihrer Bahn abweichen (vgl. Schulte 2010, S. 2998) und hierdurch die Bildung und Wirkung eines freien Willens möglich machen würden. Wie eine solche „Lücke", in welcher der freie Wille wirksam werden kann, konkret beschrieben werden kann, bleibt bis heute eine vieldiskutierte Frage in der Philosophie des Geistes. Für das Verhältnis von natürlichen Willensäußerungen zu einem vorab verfügten autono-

men Willen stellt sich im Anschluss an diese Debatte die Frage, welche Form von Entscheidungs-, Willens- oder Handlungsfreiheit grundsätzlich angenommen wird und welche Rolle dabei krankheitsbedingten Einschränkungen, die auf pathologischen Prozessen basieren, für die Bildung des Willens zugesprochen wird.

Wie oben skizziert, ist die Auseinandersetzung mit dem Problem der Willensfreiheit seit Beginn mit dem des Determinismus verbunden, beide Begriffe haben Änderungen ihrer Bedeutung und Definition erfahren. Für eine Darstellung des Begriffes der Willensfreiheit ist daher eine Erläuterung unterschiedlicher deterministischer Theorien nützlich. Die zentralen Theoriestränge sind der *ethische*, der *logische*[3], der *psychologische*, der *physikalische*[4], der *theologische* sowie der *Laplace*-Determinismus. Unterschiede ergeben sich hier in dem Umfang der als determiniert angenommenen Sachverhalte (*Bereichsdeterminismus*, *universaler Determinismus*)[5] sowie in der beanspruchten modalen Kraft. Im modernen Diskurs zur Willensfreiheit verfügt der *Laplace-Determinismus* über die stärkste modale Kraft und wird daher meistens als der die Willensfreiheit potentiell ausschließende Kontrapunkt definiert, mit welchem die Idee der Willensfreiheit vereinbar (*Kompatibilismus*) oder unvereinbar (*Inkompatibilismus*) sei.

3.1 Ethischer Determinismus

Die erstmals von Sokrates aufgestellte Theorie eines *ethischen Determinismus* besagt, dass der Mensch sich „in seinem moralischen Wollen immer für das entscheidet, was ihm als das sittlich Gute oder Beste erscheint" (Wildfeuer 1998, S. 470). Platon behauptet weiter, dass niemand, der „das Gute kennt" (Wildfeuer 1998, S. 470) jemals etwas anderes wählen könne. Der Mensch sei somit durch das Wissen um das Gute determiniert. Unmoralisches Verhalten sei das Ergebnis von Unwillentlichkeit oder Unwissenheit (vgl. Wildfeuer 1998, S. 470). Der ethische Determinismus wird bereits von Aristoteles kritisiert, demnach ein Mensch trotz des Wissens um das Gute diesem entgegengesetzt und schädlich handeln kann. Spinoza, Thomas Hobbes und William James kritisierten zudem, dass das „Objekt des Wollens nur das wird, was einem rein subjektiv als das Gute erscheint" (Wildfeuer 1998, S. 470) – ein objektiver Begriff des Guten sei schwer zu definieren und im Wollen und Handeln nicht verpflichtend. Ein im Zustand einer dementiellen Erkrankung für „gut" befundener Wille, welchen der Akteur als realisierungswert einstuft, kann unter Berufung auf diese Theorie als aus einer beeinträchtigten Willens*bildung* resultierend und daher als unwillentlich, unwissend oder „schlecht" und sich gegen das Gute wendend eingestuft werden. Jede Form der abwägenden Willensbildung hingegen führt automatisch auf das objektiv sittlich Gute.

3.2 Psychologischer Determinismus

Der *psychologische Determinismus* geht als besondere Form des *physiologischen* (dieser wiederum als besondere Form des *physikalischen*) Determinismus von einer Determination menschlicher Handlungen durch mentale Eigenschaften und Prozesse (z. B. Charakterzüge, Motive) aus. Prominente Vertreter sind die britischen Empiristen, Arthur Schopenhauer und Immanuel Kant. Manche Autoren, u. a. Kant, parallelisieren und gehen von einer Gleichförmigkeit psychischer und physikalischer Ereignisse aus. Bei genauer Kenntnis aller Einzelheiten könne man das menschliche Verhalten komplett vorhersagen: „[W]enn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte [...]" (Kant 1788/1974, A177). Sei dies nicht möglich, läge dies an Ursachen, die nicht hinreichend bekannt sind oder waren (vgl. Keil 2013, S. 47). David Hume spricht ebenfalls davon, dass die Gleichförmigkeit psychischer Ereignisse denen in der Natur gleicht –

relativiert jedoch sogleich: „Solch eine Gleichförmigkeit in jeder Einzelheit findet sich auf keinem Gebiet der Natur“ (Hume 1748, zitiert nach Wiesing S. 113). John Locke bescheinigt dem Menschen, einer Kausalität psychischer Ereignisse ungeachtet, die Fähigkeit der *Deliberation* (vgl. Schulte 2010, S. 2998), wodurch dieser zwischen Handlungsalternativen frei wählen und überlegen könne, welche die beste sei, um seine Ziele zu erreichen. Demnach sei nicht der *Wille*, sondern der *Mensch* in seinem Wollen frei und damit moralisch für sein Handeln verantwortlich (vgl. ebd.). Diese Fähigkeit sieht er mit dem psychologischen Determinismus vereinbar, wodurch er zu den Kompatibilisten gezählt wird. Der psychologische Determinismus ist aufgrund der Parallelisierung von Handlungs- und Willensfreiheit sowie physischer und psychischer Prozesse vielen Angriffen ausgesetzt und führt als Bereichsdeterminismus, ebenso wie die durch die neuen Erkenntnisse der Neurowissenschaften teilweise unterstellte *neurophysiologische*[6] Determination, zu keinem plausiblen Modell einer deterministischen Freiheitseinschränkung. Eine dementielle Erkrankung wäre in diesem Fall als eine physikalische und prinzipiell berechenbare Einschränkung oder Aufhebung der Fähigkeit der Deliberation zu verstehen. Die fortschreitenden Einschränkungen könnten hier durchaus als gradueller Prozess verstanden werden, sodass komplexe, *autonome* Ziele zwar nicht mehr, einfache Ziele jedoch durchaus noch verfolg- und realisierbar wären, was der Möglichkeit einer partiellen *freien* Willensbildung und deren Ausübung im Falle einer natürlichen Willensäußerung entspräche.

3.3 Theologischer Determinismus

Innerhalb des *theologischen Determinismus* wird die Auffassung vertreten, dass jegliche Abläufe in der Wirklichkeit durch Gott, i. e. die göttliche Allwissenheit und die göttliche Allmacht, festgelegt werden. Der Einwand, dass eine Allmächtigkeit Gottes einer deterministischen Wirklichkeit zuwider läuft, wird dadurch umgangen, dass Gott ein Bezug zur Dimension der Zeit abgesprochen wird. Demnach hat Gott den gesamten Weltzustand und Weltlauf vorherbestimmt und hervorgebracht, dieser würde zu jedem Zeitpunkt bereits feststehen. Einem theologischen Determinismus käme daher die gleiche universale „modale Kraft [des] laplaceschen Determinismus“ (Keil 2013, S. 23) zu. Unter der Annahme eines theologischen Determinismus wäre eine dementielle Erkrankung ebenso vorherbestimmt wie die vorher stattgefundene autonome und die anschließende natürliche Willensäußerung. Eine freie Willensbildung und -äußerung könnte zwar als eine solche bezeichnet und im Rahmen der Wirklichkeit so wahrgenommen werden – aufgrund der *universalen* Determination könnte eine solche Annahme jedoch lediglich als Farce, z. B. gegen das Aufkommen fatalistischer[7] Gedanken, gelten und würde zusätzlich eine Rechtfertigung im Sinne des Theodizee-Problems fordern.

3.4 Laplace-Determinismus

Der *Laplace-Determinismus* ist eine von Pierre Simon Marquis de Laplace eingeführte metaphysische These über den gesamten Weltzustand und Weltlauf. Laplace illustriert den Determinismus durch eine Instanz, die das gesamte Weltgeschehen berechnen kann, den sog. Laplace’schen Dämon:

> „Wir müssen daher den gegenwärtigen Zustand des Weltalls als die Wirkung seines vorigen und die Ursache des noch folgenden ansehen. Gäbe es einen Verstand, der für einen gegeben Augenblick alle die Natur belebenden Kräfte und die gegenseitige Lage der sie zusammenfaßenden Wesen kennte und zugleich umfassend genug wäre, diese Data der Analysis zu unterwerfen, so würde ein solcher die Bewegung der größten Weltkörper und des kleinsten Atoms durch eine und dieselbe Formel ausdrücken; für ihn wäre nichts ungewiß; vor seinen Augen ständen Zukunft und Vergangenheit.“ (Laplace 1819, S. 3f).

Demnach handelt es sich um eine *universale* deterministische Theorie, die den gesamten Weltlauf inklusive

des menschlichen Willens und menschlicher Handlungen anhand eines beliebigen „Momentzustand[es] des Universums“ (Keil 2013, S. 21) und eines „Supergesetz[es]“ (Keil 2013, S. 38) festlege. Der so postulierte Determinismus entzieht sich jedoch einer empirischen oder wissenschaftlichen Überprüfung und kann somit nicht als naturwissenschaftliche Theorie, sondern lediglich als eine „metaphysische Doktrin“ (Keil 2013, S. 20) aufgefasst werden. Aufgrund seiner modalen Kraft könnte ein universaler Determinismus im Laplace'schen Sinne eine freie Willens*bildung* ausschließen, da er den gesamten Weltzustand und -lauf einschließlich menschlicher Handlungen und Prozesse festgelegt sieht. In Bezug auf die Willensfreiheit im Falle einer dementiellen Erkrankung ergibt sich eine dem theologischen Determinismus gleiche, jedoch säkulare, Position.

3.5 Kausalität und Gesetze

Wesentlich für alle Überlegungen zur möglichen Wirksamkeit menschlicher Entscheidungen und damit für die Frage, ob Willensäußerungen in der Welt wirksam werden können, ist das dabei zu Grunde gelegte Verständnis von Kausalität und damit die Frage, wie die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung gedacht werden kann. Die modale Kraft in universalen deterministischen Theorien wird häufig mit Kausalität gleichgesetzt, was jedoch aufgrund unterschiedlicher und teils umstrittener Konzeptionen des Begriffes „Kausalität“ nicht schlüssig ist. Die Gleichsetzung beruht auf einer „nomologische[n] Auffassung der Kausalität“ (Keil 2013, S. 42), also einer Auffassung, wonach die Determination sich durch Kausal*gesetze* ergibt. Im Laplace-Determinismus wird zwar von Gesetzen ausgegangen, die den Weltzustand und -lauf fixieren. Diese beziehen sich jedoch nicht, wie in Kausalgesetzen üblich, auf singuläre Ursachen und Wirkungen, sondern auf „Momentzustände des Universums“ (ebd.), welche jegliche früheren und späteren Zustände determinieren. Überträgt man diese Art von Gesetzmäßigkeit auf Kausalgesetze, wäre kein noch so einfaches Kausalurteil (‚Der Steinwurf hat den Bruch des Fensters verursacht' (ebd.) möglich, da nicht der gesamte, für ein derartiges Kausalurteil nötige, punktuelle Weltzustand beschrieben wäre. Ein weiterer Unterschied besteht in der Asymmetrie der Zeitrichtung von Kausalität und Determinismus. Während kausale Zusammenhänge durch eine *frühere* Ursache und eine *spätere* Wirkung charakterisiert sind, Früheres somit immer Späteres und nicht umgekehrt bedingt, so gilt eine universale Determination sowohl vor- als auch rückwärts in der Zeit (wie beim theologischen und Laplace-Determinismus beschrieben) (vgl. Keil 2013, S. 43).

Als Quelle für die modale Kraft universaler deterministischer Theorien dienen göttliche (*Theologischer Determinismus*) oder schicksalhafte (*Fatalismus*) Instanzen oder Naturgesetze (*Laplace-Determinismus*). Der Gesetzesbegriff kann hier *nominalistisch* (Gesetze sind wahre Aussagen über die Welt, welche durch Gesetzmäßigkeiten in der Welt ihren Wahrheitsgehalt erhalten) oder *universalienrealistisch* (Gesetze sind Ereignisse in der Welt, welche Gesetzesaussagen ihren Wahrheitsgehalt verleihen, also „*Wahrmacher* für Gesetzesaussagen“ (Keil 2013, S. 137) aufgefasst werden (vgl. Keil 2013, S. 136ff). Beide Theorien gehen von einem abstrakten Gesetzesbegriff aus, welchem keine modale Kraft zukommt. Nach Hume liegt das Erkennen der modalen Kraft von Gesetzen (sollten sie denn überhaupt eine haben), durch die sie Dinge in der Welt verursachen würden, nicht im Ermessen der menschlichen Vernunft oder Empirie (vgl. Keil 2013, S. 138). Die hieraus resultierende Theorie, dass es keine „notwendige[n] Verknüpfungen“ (Lewis 1986, zitiert nach Hüttemann 2013, S. 15), sondern lediglich einzelne Dinge, Ereignisse und Tatsachen in der Welt gäbe, wurde von David K. Lewis mit dem Begriff der *Hume'schen Supervenienz* bezeichnet (vgl. Hüttemann 2013, S. 15). Die vermeintlich zwingende Beziehung zwischen einer Ursache und einer Wirkung sei lediglich eine „menschliche Projektion“ (Hüttemann 2013, S. 40). Jedes Mal, wenn etwas geschieht, hätte durchaus auch etwas anderes geschehen oder etwas dazwischen kommen können. Ob und welche Gesetze wahr wa-

ren, wird sich nach der Hume'schen Auffassung erst „am Ende aller Tage“ (Keil 2013, S. 139) erweisen, da die Naturgesetze lediglich das tatsächliche vergangene, gegenwärtige wie auch zukünftige Geschehen in der Welt *beschreiben*, nicht jedoch festlegen. Noch einen Schritt weiter gehen z. B. Michael Scriven und Nancy Cartwright mit der Behauptung, kein bisher beschriebenes „Gesetz“ sei wahr, da sich eben stets etwas ergeben kann, was das gesetzmäßig vorgeschriebene folgende Ereignis verhindert (vgl. Keil 2013, S. 34). Diese absolute *Gesetzesskepsis* wird versucht, durch zahlreiche Relativierungen (z. B. Referenz auf die *approximative* Wahrheit, die Annahme *idealer* Gegenstände, die *statistische* Verallgemeinerung oder die Stützung durch *ceteris paribus*-Klauseln) zu schwächen, um die in der Wissenschaft gängige Theorie von Gesetzen zu halten (vgl. ebd.).

4 Willensfreiheit

In der Debatte zur Willensfreiheit wird die Bestimmung des Attributes „frei“, des ontologischen Modus der Willensfreiheit (Fähigkeit, Vermögen, Zustand, Prozess; absolut oder relativ) sowie der Beziehung zwischen psychischen und physikalischen Prozessen der Willensbildung und Entscheidung, als fortgesetzter spezifizierter Teil des Leib-Seele-Problems diskutiert. Der Begriff „Wille“ wird allgemein als das Kollektiv aller „Interessen, Wünsche, Neigungen, Überzeugungen“[8] (Giedrys 2010, S. 2994) aufgefasst, wohingegen das „Wollen“[9] als konkrete Manifestation des Willens im Einzelfall bezeichnet wird. Auch kollektive Willensäußerungen (z. B. Verein, Firma, Partei, Souverän, Volk) seien möglich (vgl. Regenbogen 2010, S. 2996).
Diese müssen z. B. bei Schlichtung in Rechtskonflikten berücksichtigt werden, sofern nicht von Naturgewalten oder göttlichem Willen als höchster Determinante ausgegangen wird (vgl. ebd.). Ein Schwerpunkt des philosophischen Diskurses liegt auf den Prozessen der Willens*bildung* und dem Punkt der tatsächlichen *Entscheidung*, ein Ergebnis der Willensbildung handlungswirksam machen zu wollen. Vor dem Hintergrund der philosophisch nicht abschließbaren Debatte zum Determinismus kann daher durchaus von der prinzipiellen Möglichkeit einer *freien* Willensbildung ausgegangen werden. Was den Unterschied zwischen der *Willens*- und *Handlungs*freiheit ausmacht und wie die Willensfreiheit konstituiert ist, ist weiterhin Bestandteil der aktuellen Debatte zu Determinismus und Willensfreiheit.

4.1 Willensfreiheit und Handlungsfreiheit

Für eine Rekonstruktion der *Willens*freiheit muss dieser Begriff klar von dem der *Handlungs*freiheit abgegrenzt werden. Während Handlungsfreiheit oft als Freiheit „zu tun, was man will“ (Keil 2013, S. 2) verstanden wird, lässt sich die Willensfreiheit nicht als Freiheit „zu wollen, was man will“ (ebd.) bestimmen. Zum einen würde das in einen Regress führen, wie es z. B. Leibniz formuliert: „Was das *Wollen* anbetrifft, so ist es unrichtig, wenn man sagt, dass es ein Gegenstand des freien Willens sei. Wir wollen handeln, richtig gesprochen, aber wir wollen nicht wollen, denn sonst könnte man auch sagen, wir wollen den Willen haben, zu wollen, und das würde ins Endlose fortgehen“ (Leibniz 1710/1986, S. 283). Zum anderen würde die Formulierung „etwas wollen wollen“ ein absurdes Konstrukt ergeben, wie z. B. Hobbes und Schopenhauer feststellen (vgl. Keil 2013, S. 2). Nach Ernst Tugendhat ist es zudem nicht klar, was mit einer Aussage wie „ob man auch anders hätte wollen können“ (Tugendhat 1987, zitiert nach Keil 2013, S. 2) eigentlich gemeint ist. Während der Regresseinwand von Harry Frankfurt durch die Theorie des „höherstufigen Wollens“[10] verschoben wird, so wird die Rede vom „etwas anderes wollen wollen“ durch einen Rekurs auf die Begriffe „Entscheiden“ (Giedrys 2010, S. 2996) oder „Wählen“ verdeutlicht, wie es z. B. Locke mit der dem Menschen zugeschriebenen *Suspensionsfähigkeit* tut.

Handlungs- und Willensfreiheit unterscheiden sich ebenfalls in der Art ihrer möglichen Einschränkung.

Äußerer Zwang (z. B. durch Gewalt, Drohung, Erpressung, etc.) vermag die Handlungs-, nicht jedoch die Willensfreiheit einzuschränken (auch in einer Zwangslage bleibt die Möglichkeit bestehen, etwas anderes zu wollen oder gar aus unterschiedlichen Möglichkeiten (z. B. Geld-oder-Leben-Situationen) zu wählen und anschließend zu handeln (womit in manchen Fällen sogar die Handlungsfreiheit bestehen bleibt)). Ob und in welchem Ausmaß innere Zwänge wie Süchte, Phobien, Psychosen oder Schmerz und neurologische Erkrankungen wie Demenz die Willens*bildung* einzuschränken vermögen, wird nicht konsistent vertreten (vgl. Keil 2013, S. 4ff).

4.2 Der freie Wille als mentale Tätigkeit oder aktionales mentales Phänomen

Traditionell wird, z. B. von Aurelius Augustinus und den Stoikern, das „Wollen“ als eine Form der mentalen *Tätigkeit* aufgefasst, welche einer Handlung vorausgeht (vgl. Ryle 1969, S. 81). Willensakte sind demnach „spezielle Akte der Operationen ‚in der Seele‘ [...], durch die eine Seele ihre Ideen in Tatsachen umsetzen lässt“ (Ryle 1969, S. 79). Ein Willensakt sei freiwillig und bedinge die daraus folgende, unfreiwillige Handlung. Durch die dem Willen als Attribut zugesprochene *Freiheit* und die daraus resultierende, nunmehr *un*freiwillige Handlung könne das handelnde Individuum für diese verantwortlich gemacht werden. Diese Ansicht wurde sowohl von sprachanalytischer („[diese Darstellung] ist nichts anderes als eine unvermeidliche Ausdehnung des Mythos vom Gespenst in der Maschine“ (Ryle 1969, S. 80)), sowie von psychologischer Seite (z. B. Burrhus Frederic Skinner) (vgl. Giedrys 2010, S. 2995) kritisiert. Willensakte, welche im Rahmen eines psychischen Vorgangs eine physische Reaktion hervorrufen, seien nach Gilbert Ryle auf einer„paramechanische[n] Theorie des Geistes“ (Ryle 1969, S. 80) gegründet. Ein Willensakt könne demnach nicht mit einer physischen Handlung verglichen oder gar gleichgesetzt werden. Für die Existenz von Willensakten gebe es keinerlei empirische Belege, „einer eigenständigen mentalen Entität des Wollens [fehle] die empirische Referenz“ (Giedrys 2010, S. 2995). Eine Verknüpfung des einen Willensakt tätigenden „Geistes“ zum diesen ausführenden „Körper“ sei rätselhaft und nicht nachweisbar, der Begriff „willentlich“ (Giedrys 2010, S. 2995) charakterisiere lediglich eine „faktisch vollzogene physikalische Handlung“ (ebd.). Ein weiterer Einwand besteht in der Tatsache, dass nicht nur körperliche Bewegungen, sondern auch geistige Ereignisse, z. B. Nachdenken, Überlegen, Abwägen, Rechnen oder Grübeln von Willensakten initiiert sein müssten. Sollte man die Frage nach der Freiwilligkeit dieser Vorgänge verneinen, so müsste einem unfreiwilligen Willensakt ein freiwilliger Willensakt bis ins unendliche vorausgehen, was absurd wäre. Abraham I. Melden folgert daraus, dass willentliche Handlungen in diesem Fall unmöglich würden, da „[...] jeder Handlung unendlich viele [Willens-] Handlungen vorausgehen müssten“ (Giedrys 2010, S. 2994f). Die Kritik an Willensakten als mentale Handlung beruht damit vor allem auf dem Verständnis ihrer Entität als *Handlung* und dem Fehlen bzw. der Forderung einer „empirische[n] Referenz“ (Giedrys 2010, S. 2995). Eine Übertragung des performativen Charakters von Handlungen scheint nicht ohne weiteres auf Willensakte übertragbar. Hieraus ergibt sich die Forderung, den „Handlungscharakter des Wollens [...] neu zu bestimmen“ (Giedrys 2010, S. 2995) oder diese Theorie zu verwerfen (vgl. ebd.).

4.3 Der freie Wille als Zustand oder nicht-aktionales mentales Phänomen

Willensakte wurden bereits von René Descartes, Hume und Kant im Rahmen traditioneller Willenstheorien mit dem lateinischen Begriff *actus* beschrieben, welcher nicht nur eine Handlung, sondern ebenfalls einen *Zustand* oder ein *Ereignis* meinen kann (vgl. Giedrys 2010, S. 2995). Ebenfalls die britischen Empiristen Hobbes, Locke, Jeremy Bentham und John Stuart Mill sahen Willensakte nicht als Handlungen sondern eher als statische „Wünsche, Präferenzen oder auch Absichten“ (ebd.). Hiernach wären die mentalen Ursachen von Handlungen selbst keine Handlungen, also nicht-aktional: „Die Ereignisse, die Ursachen von Handlun-

gen sind, sind selbst *keine* Handlungen“ (Giedrys 2010, S. 2995). Gottfried Seebaß definiert das „Wollen“ als „optativische Einstellung“ (Seebaß 1993, zitiert nach Giedrys 2010, S. 2995), wonach etwas zu wollen heißt, „zu wünschen, dass es der Fall sein möge“ (ebd.). Dies gehe einher mit einer „Selbstaufforderung [...], die Diskrepanz, zwischen dem was ist und zwischen dem, was sein soll, zu beseitigen“ (Giedrys 2010, S. 2995). Aufgrund der Wandelbarkeit des Willens lässt sich eine *lediglich* statische Rekonstruktion jedoch nicht halten. Die freie Willens*bildung* sei als eine nicht-statische mentale Aktivität (‚fluid mental activity’ (Ginet 1990, zitiert nach Giedrys 2010, S. 2996)) von statischen mentalen Prozessen (‚single-shot mental act’ (ebd.)) wie Entscheidungen oder Entschlüssen und der anschließenden Willensäußerung zu unterscheiden (vgl. ebd.). Unter Berücksichtigung dieser Argumentation lassen sich sowohl nicht-statische Umformungen des Willens als auch einfache, statische mentale Entscheidungsprozesse in einer autonomen wie auch in einer natürlichen Willensäußerung lokalisieren.

4.4 Willensfreiheit als *acte gratuit*

Ein oft unterstellter und gleichzeitig von vielen Philosophen kritisierter Begriff der Willensfreiheit ist der eines gänzlich unbedingten, „von den Einstellungen, dem Charakter und den Überlegungen der wollenden Person“ (Keil 2013, S. 103) freier Wille, welcher „durch gar nichts bestimmt würde“ (Schopenhauer 1839, zitiert nach Keil 2013, S. 103). Locke polemisierte im Rahmen seiner Argumentation für das Suspensionsvermögen, dass im Falle eines solchen Freiheitsbegriffs lediglich ‚Verrückte und Narren die einzig freien Individuen wären’ (Locke 1690, zitiert nach Keil 2013, S. 59, eigene Übersetzung). Hume sah in einem derartigen Freiheitsbegriff die Unmöglichkeit der moralischen Zurechnung von Handlungen (vgl. Keil 2013, S. 103). Peter Bieri bezeichnete einen solchen Freiheitsbegriff als „illusorisch“ (Bieri 2001, zitiert nach Keil 2013, S. 103) und „nicht wünschenswert“ (ebd.). Ein an den durch den *französischen Existentialismus* hervorgebrachten *acte gratuit* angelehnter Begriff einer gänzlich unbedingten Willensfreiheit ist mit der Idee eines selbstverantwortlich gebildeten Willens somit nicht vereinbar und hilft weder bei einer Konkretisierung des Willensbegriffes noch bei der Beantwortung der Vereinbarkeitsfrage von Determinismus und Willensfreiheit. Im Hinblick auf die Bedeutung einer natürlichen Willensäußerung vermag die Konstruktion des *acte gratuit* jedoch die theoretische Maximalvariante eines absolut unbedingten „freien“ Willens zu illustrieren und diesen von einer „lediglich“ mehr oder weniger stark eingeschränkten Willens*bildung* und ihrer anschließenden Äußerung als „natürlicher“ Wille abzugrenzen.

4.5 Moderne Rekonstruktionen der Willensfreiheit

Bereits während der Stoa wurden die menschlichen *Geisteskräfte* als Fähigkeiten des Menschen angesehen, um sich im Rahmen des vom Schicksal vorgegebenen Pfades bestmöglich zu bewegen und ihm mit der eigenen Willensfreiheit entgegen zu treten (vgl. Weinkauf 2001, S. 134f): „[...], aber die Ausführung unserer Gedanken, Pläne und Handlungen werden doch durch den eigenen Willen eines jeden und durch seine seelischen Kräfte gelenkt.“ (Gellius ca.170 n . Chr., zitiert nach Weinkauf 2001, S. 135). Locke differenzierte später den freien Willen als Suspensionsvermögen, im Rahmen dessen eine *vernünftige Prüfung* der eigenen Intentionen geschehe und diese mithilfe von *Gründen* abgewogen werden (vgl. Keil 2013, S. 58). Später führt Moore die sprachphilosophische „*konditionale Analyse* [...] [des Wortes] ‚Können’“ (Moore 1912, zitiert nach Schulte 2010, S. 3001) ein, wonach die Bedeutung dieses mehrdeutigen Wortes, welches die Möglichkeit einer alternativen Handlung ausdrückt, eine Vereinbarkeit mit dem Determinismus erlaube. Diese rein sprachanalytische Unterscheidung ermöglicht jedoch weder die Annahme des Kompatibilismus in Bezug auf einen universalen Determinismus, noch die einer moralischen Verantwortlichkeit. Während Hume und die meisten britischen Empiristen (eine Ausnahme hiervon ist Locke mit dem Suspensionsvermögen) noch *Wünsche* in den

Mittelpunkt der Debatte um Willensfreiheit stellten und ihre „handlungsmotivierende Kraft“ (Keil 2013, S. 84) über der von rationalen Gründen sahen, so wurde von Kant das „Vermögen, stets nach Vernunft zu handeln“ (Kant 1783/84/1817, S.121, vgl. Fischer 2004, S. 267) als eigentlich freiheitskonstitutiv gesehen. In neuen kompatibilistischen wie auch libertarischen Theorien wird die Freiheit des Willens ebenfalls von rationalen Gründen, zwischen welchen die Person abwägen kann, abhängig gemacht. Entscheidungen sind dann frei, wenn der Willensbildungsprozess zum einen für Gründe zugänglich ist (*Rezeptivität*) und diese zum anderen auch zu einer Veränderung des Willens führen können (*Reaktivität*) (vgl. Schulte 2010, S. 3002). Nach diesem Verständnis wäre eine Willensbildung als kompetent einzustufen, sofern ihr ein gewisser Grad an Reflektierung von Gründen zugrunde liegt. Die Äußerung eines natürlichen Willens *ohne* Bezug zu rationalen Gründen ließe sich wiederum nicht als frei und damit nicht als kompetent einstufen. Dieser Freiheitsbegriff schützt jedoch zum einen nicht gegen etwaige konstruierte Manipulationsfälle (z. B. durch Gehirnmanipulation „implantierte“ gute Gründe), zum anderen liefert dieser *rationalistische Kompatibilismus* kein weiteres Argument gegen einen Determinismus im Laplace'schen Sinne. Geert Keil entwickelt diese Position weiter, indem er bei der Willens*bildung* vom Vermögen des „Weiterüberlegens“ (Keil 2013, S. 129) spricht. Willensbildung ist für Keil ein „komplexes Vermögen [...] praktische Überlegungen anzustellen, bestehende eigene Wünsche zu prüfen und gegebenenfalls zu suspendieren und das Ergebnis dieses Abwägungsprozesses handlungswirksam werden zu lassen“ (Keil 2013, S. 146). Die Willens*freiheit* wird hingegen als „Fähigkeit zur überlegten hindernisüberwindenden Willensbildung“ (Keil 2013, S. 148) rekonstruiert. Keil betont damit den kritisch selbstreflexiven Charakter der Willensbildung, die erst dann als Willensfreiheit verstanden wird, wenn sie ihre eigenen Limitationen erkennt und überwindet. Im Fall einer natürlichen Willensäußerung, die zunächst nicht auf einem Abwägungsprozess beruht, könnte durch nachträgliches *hindernisüberwindendes Weiter*überlegen und damit das Erschließen von neuen Gründen diese Willensäußerung in eine *freie* Willens*bildung* transformiert werden.

5 Vereinbarkeit von Determinismus und Willensfreiheit

Die unterschiedlichen Positionen zum Verhältnis von Determinismus und Willensfreiheit sind in Abbildung 1 dargestellt. Wie die beiden Begriffe selbst wurden mit der Zeit auch die prägenden philosophischen Strömungen der Auseinandersetzung mit dem Determinismus mit unterschiedlichen Bedeutungen belegt. Der von den britischen Empiristen vertretene *klassische Kompatibilismus* wird beispielsweise heutzutage nunmehr selten als wirkliche kompatibilistische Theorie aufgefasst, da die hier unter dem psychologischen Determinismus mit der Willensfreiheit kompatible Theorie heute lediglich als Bereichsdeterminismus gilt und damit nur einen Teil der Wirklichkeit abbilden könnte. Ein universaler Determinismus, wie z. B. der Laplace-Determinismus erfasst hingegen den gesamten Weltzustand und Weltlauf, in welchem jeder Zustand zu jedem Zeitpunkt festgelegt ist.

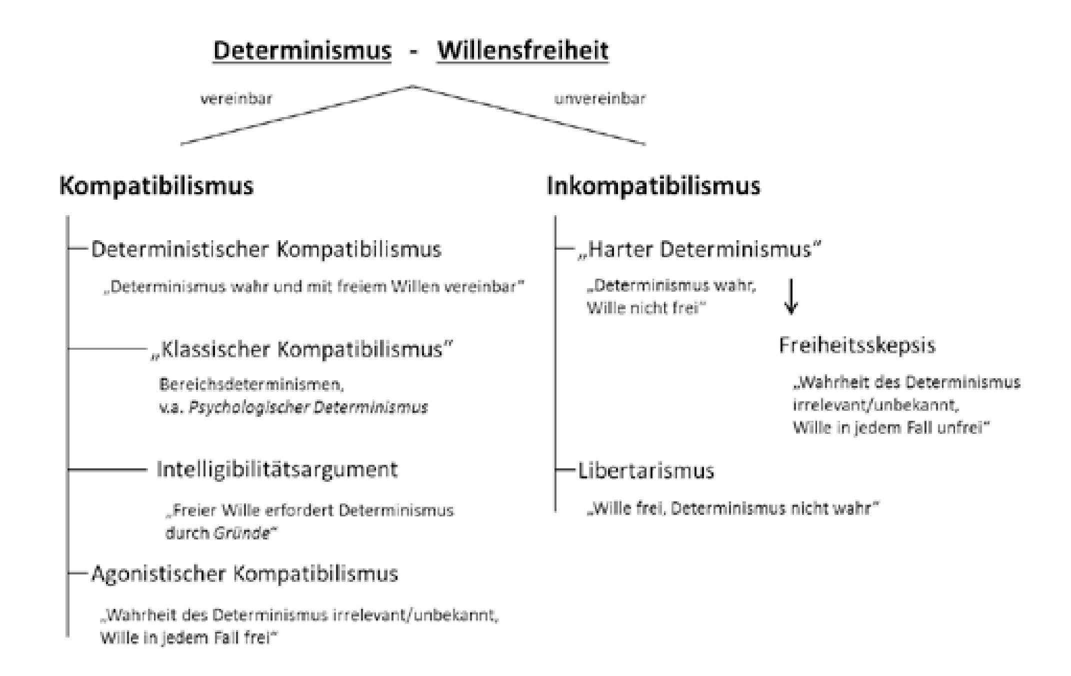


Abbildung 1: Grafische Darstellung der philosophischen Positionen zur Wahrheits- und Vereinbarkeitsfrage von Determinismus und Willensfreiheit.

6 Natürlicher Wille, Willensfreiheit und Selbstbestimmung: Schlussfolgerungen
Unter Anwendung der beschriebenen Theorien der Willensfreiheit lässt sich eine Defizienz der Freiheit der Willensbildung, z. B. im Rahmen einer dementiellen Erkrankung, durchaus als lediglich partiell sowie graduell rekonstruieren. Sowohl die autonome, als auch die natürliche Willensäußerung tragen – je nach theoretischem Referenzrahmen – Züge freier Willensbildung. Zudem sind beide gleichermaßen durch theoretische Determinismuskonstruktionen in Frage gestellt.

Je nach Schweregrad der Erkrankung ist der Patient vielleicht nicht mehr zu einem Abwägungsprozess komplexer Zusammenhänge im Sinne einer *autonomen* Entscheidung fähig. Er kann jedoch weiterhin, wenn auch weniger komplexe, „Interessen, Wünsche, Neigungen [und] Überzeugungen“ (Giedrys 2010, S. 2994), sowie „Präferenzen oder auch Absichten“ (ebd.) haben und eine „*Selbstaufforderung*“ (Giedrys 2010, S. 2995) an sich stellen, diese zu realisieren. *Wünsche höherer Stufe* (vgl. Schulte 2010, S. 3002) nach Frankfurt sind ebenfalls denkbar. Die Fähigkeit zu einer einfachen *Ja/Nein-Entscheidung* (vgl. Keil 2013, S. 104) wäre noch gegeben, wohingegen die geforderte *vernünftige Prüfung* der eigenen Intentionen unter Berücksichtigung von Gründen im Locke'schen Sinne der *Suspension* einen komplexeren Vorgang darstellt, zu welchem ein Patient in einem fortgeschrittenen Krankheitsstadium nicht mehr fähig wäre. Die als *Rezeptivität* bezeichnete grundsätzliche Zugänglichkeit für Gründe als auch die als *Reaktivität* bezeichnete Veränderbarkeit des Willens durch Gründe (vgl. Schulte 2010, S. 3002) kann trotz Mangels an z. B. (Selbst-)Bewusstsein oder der Fähigkeit der Folgenabschätzung oder Präferenzordnung ebenfalls erhalten bleiben.

Der Begriff der *Autonomie*, welcher von Felix Thiele als die „Fähigkeit [...], seine Zwecke in eine stimmige Präferenzordnung zu ordnen und diese Ordnung über die Zeit aufrecht zu erhalten“ (Thiele 2011, S. 95) rekonstruiert wurde, würde in diesem Zusammenhang im Sinne eines „Konglomerat[s]“ (Thiele 2011, S. 96) von „Sub“-Fähigkeiten der freien Willensbildung gesehen werden, zu denen auch weitere Fähigkeiten wie z. B. ein

funktionierendes Gedächtnis oder adäquate Emotionen zählen würden (vgl. Thiele 2011, S. 96f).
Eine Störung dieser Fähigkeiten, z. B. durch eine dementielle Erkrankung, würde damit zu einer Beeinträchtigung der übergeordneten Fähigkeit der Autonomie, nicht jedoch zum kompletten Ausfall aller Sub-Fähigkeit zur freien Willens*bildung* führen.

Ein ähnliches „hierarchisches Modell“ (Thiele 2011, S. 87) der Autonomie wurde ebenfalls von Gerald Dworkin entwickelt: „ [...], Autonomie ist als Fähigkeit zweiter Ordnung konzipiert, um persönliche Präferenzen, Verlangen, Wünsche, und so weiter, erster Ordnung zu reflektieren und sie zu akzeptieren oder zu versuchen, sie in Anbetracht höher geordneter Präferenzen und Werte zu ändern“ (Dworkin 1988, S. 20).

Hingegen sieht Jox in Bezug auf den Begriff des natürlichen Willens gar eine „contradictio in adjecto“ (Jox 2006, S. 85) und spricht diesem spezifische, einen *Willen* konstituierende Attribute, welche er als Freiheit, Rationalität, (Selbst-)bewusstsein, Aktualisierungsfähigkeit, motivationale und intentionale Offenheit definiert, ab und stellt eine Verwerfung des Begriffes zur Diskussion (vgl. Jox 2006, S. 83ff).

Der Übergang von einem autonomen Willen zu einem natürlichen Willen lässt sich grundlegend mit Begriffen der *Philosophie des Geistes* beschreiben. Speziell die Debatten zu *Determinismus* und *Willensfreiheit* legen die Möglichkeit einer *graduellen* Abstufung zwischen einem vollkommen kompetenten und einem gänzlich inkompetenten Willen nahe. Die Fähigkeit zur *Einwilligung* (vgl. Thiele 2011, S. 135ff) kann damit im Falle einer natürlichen Willensäußerung als Akt der *Selbstbestimmung*, wenn auch in einem im Vergleich zum autonomen Willen eingeschränkten Ausmaß, erhalten bleiben. Die Verpflichtung zu einer Abwägung eines aktuell geäußerten natürlichen gegenüber einem vorab geäußerten autonomen Willen lässt sich damit nicht mit dem Hinweis auf eine dem natürlichen Willen generell zuschreibbare „Unfreiheit“ ablehnen. Mit der Zunahme der Einschränkungen, z. B. in fortgeschrittenen Stadien neurodegenerativer (z. B. Demenz) oder psychiatrischer (z. B. schwere depressive Episode, Schizophrenie) Erkrankungen dominiert folglich die unter dem Begriff des „natürlichen“ Willens häufig verstandene Inkompetenz und damit die Verbindlichkeit des vorab geäußerten autonomen Willens.

Literaturverzeichnis

Beauchamp, Tom L., Childress James F.: Principles of Biomedical Ethics, 7. Auflage, Oxford, University Press, 2013.
Bürgerliches Gesetzbuch (BGB), Quelle online, zuletzt abgerufen 10.05.2016 (http://www.gesetze-im-internet.de/bundesrecht/bgb/gesamt.pdf).
Carrier, Martin, Janich, Peter: „Atomismus, logischer“, in: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Band 1, S. 282–284, Stuttgart/Weimar, Verlag J.B. Metzler, 2005.
Dworkin, Gerald: The Theory and Practice of Autonomy, Camebridge, Camebridge University Press, 1988.
Fischer, Norbert: Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004.
Gatzmeier, Matthias: „Epikur“, in: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Band 2, S. 349–351, Stuttgart/Weimar, Verlag J.B. Metzler, 2005.
Giedrys, Richard: „Wille (1. Zum Begriff, 2. Zur Begriffs- und Problemgeschichte, 3. Willensakte, 4. Wollen als nicht-aktionales mentales Phänomen)“, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Enzyklopädie Philosophie, Band 3, S. 2994–2996, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2010.
Honderich, Ted: Wie frei sind wir? Das Determinismus-Problem, Stuttgart, Reclam Verlag, 1995.

Hüttemann, Andreas: Ursachen, Berlin, Walter de Gruyter Verlag, 2013.
Hume, David: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, in: Wiesing, Lambert (Hg.): David Hume – Untersuchungen über den menschlichen Verstand – Kommentare von Lambert Wiesing, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2007.
Inthorn, Julia: Wünsche und Befürchtungen bei der Errichtung von Patientenverfügungen, in: Kern, Gerson (Hg.): Arzt und Gewissen. Handlungspflicht versus Ablehnungsfreiheit, S. 67–79, Wien, Verlag Österreich, 2010.
Jox, Ralf J.: Der „natürliche Wille“ als Entscheidungskriterium: Rechtliche, handlungstheoretische und ethische Aspekte, in: Schildmann, Jan, Fahr, Uwe, Vollmann, Jochen (Hg.): Entscheidungen am Lebensende in der modernen Medizin: Ethik, Recht, Ökonomie und Klinik, S. 73–90, Berlin, LIT Verlag, 2006.
Jox, Ralf J., Ach, Johann S., Schöne-Seifert, Bettina: Der „natürliche Wille“ und seine ethische Einordnung, Deutsches Ärzteblatt 2014, 111 (10), A394–A397.
Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft (1788); Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785–1786), in: Werksausgabe (hrg. von Wilhelm Weischedel) Band VII, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1974.
Kant, Immanuel: Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, (postum Veröffentlichung, hrg. von Karl Heinrich Ludwig Pölitz), Leipzig, Karl Friedrich Franz Verlag, 1817.
Keil, Geert: Willensfreiheit, Berlin, Walter de Gruyter Verlag, 2013.
Kim, Yul: Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 2007.
de Laplace, Pierre Simon: Philosophischer Versuch über Wahrscheinlichkeiten, in: de Laplace, Pierre Simon, Tonnies, Friedrich Wilhelm (Übersetzer), von Langsdorf, Karl Christian (Hg.): Des Grafen Laplace Philosophischer Versuch über Wahrscheinlichkeiten, Heidelberg, Neue akademische Buchhandlung von Karl Gross (Verleger), 1819.
Leibniz, Gottfried Wilhelm: Theodizee I, in: Herring Herbert (Hg.): Gottfried Wilhelm Leibniz - Philosophische Schriften, Band II, erste Hälfte, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1986.
Maier, Heinrich: Sokrates – Sein Werk und seine geschichtliche Stellung, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1913.
Nationaler Ethikrat: Patientenverfügung – Stellungnahme, Berlin, Nationaler Ethikrat, 2005, Quelle online, zuletzt abgerufen 10.05.2016 (http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/patientenverfuegung-ein-instrument-der-selbstbestimmung.pdf).
Regenbogen, Arnim: „Wille (5. Zur sozialen Anerkennung manifestierten Wollens)“, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg): Enzyklopädie Philosophie, Band 3, S. 2996–2997, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2010.
Ryle, Gilbert: Der Begriff des Geistes, Stuttgart, Reclam Verlag, 1969.
Sauer, Timo, Bockenheimer-Lucius, Gisela, May, Arnd T.: Ethikberatung in der Altenpflege, in: Frewer, Andreas, Bruns, Florian, May, Arnd T. (Hg.): Ethikberatung in der Medizin, S. 151–165, Berlin, Springer, 2012.
Schulte, Peter: „Willensfreiheit“, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Enzyklopädie Philosophie, Band 3, S. 2997–3003, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2010.
Thiele, Felix: Autonomie und Einwilligung in der Medizin: Eine moralphilosophische Rekonstruktion, Paderborn, Mentis Verlag, 2011.
Thom, Johan C.: Cleanthes’ Hymn to Zeus, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2005.
Weinkauf, Wolfgang: Die Philosophie der Stoa – ausgewählte Texte, Stuttgart, Reclam Verlag, 2001.
Widder, Bernhard, Gaidzik, Peter W.: Begutachtung in der Neurologie, Stuttgart, Thieme Verlag, 2007.
Wildfeuer, Armin G.: „Determinismus“, in: Korff, Wilhelm, Beck, Lutwin, Mikat, Paul (Hg., im Auftrag der Görres-Gesellschaft): Lexikon der Bioethik, Band 1, S. 470–479 Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1998.

1 §104 BGB „*Geschäftsunfähigkeit*“: „Geschäftsunfähig ist, wer sich in einem die freie Willensbestimmung ausschließenden Zustand krankhafter Störung der Geistestätigkeit befindet, sofern nicht der Zustand seiner Natur nach ein vorübergehender ist.“ (Bürgerliches Gesetzbuch (BGB) §104, Abs. 2).

2 §1906 BGB „*Genehmigung des Betreuungsgerichts bei der Unterbringung*“: 1) „Eine Unterbringung des Betreuten durch den Betreuer, die mit Freiheitsentziehung verbunden ist, ist nur zulässig, solange sie zum Wohl des Betreuten erforderlich ist, weil (1) auf Grund einer psychischen Krankheit oder geistigen oder seelischen Behinderung des Betreuten die Gefahr besteht, dass er sich selbst tötet oder erheblichen gesundheitlichen Schaden zufügt oder zur Abwendung eines drohenden erheblichen gesundheitlichen Schadens eine Untersuchung des Gesundheitszustands, eine Heilbehandlung oder ein ärztlicher Eingriff notwendig ist, ohne die Unterbringung des Betreuten nicht durchgeführt werden kann und der Betreute auf Grund einer psychischen Krankheit oder geistigen oder seelischen Behinderung die Notwendigkeit der Unterbringung nicht erkennen oder nicht nach dieser Einsicht handeln kann.“ [...] 3) „Widerspricht eine ärztliche Maßnahme nach Absatz 1 Nummer 2 dem natürlichen Willen des Betreuten (ärztliche Zwangsmaßnahme), so kann der Betreuer in sie nur einwilligen, wenn (1) der Betreute auf Grund einer psychischen Krankheit oder einer geistigen oder seelischen Behinderung die Notwendigkeit der ärztlichen Maßnahme nicht erkennen oder nicht nach dieser Einsicht handeln kann, zuvor versucht wurde, den Betreuten von der Notwendigkeit der ärztlichen Maßnahme zu überzeugen, die ärztliche Zwangsmaßnahme im Rahmen der Unterbringung nach Absatz 1 zum Wohl des Betreuten erforderlich ist, um einen drohenden erheblichen gesundheitlichen Schaden abzuwenden, der erhebliche gesundheitliche Schaden durch keine andere dem Betreuten zumutbare Maßnahme abgewendet werden kann und der zu erwartende Nutzen der ärztlichen Zwangsmaßnahme die zu erwartenden Beeinträchtigungen deutlich überwiegt.“ [...] (Bürgerliches Gesetzbuch (BGB) §1906, Abs. 1+3).

3 Der *logische Determinismus* geht auf Aristoteles und die Unterscheidung zwischen logisch notwendigen und kontingenten Wahrheiten zurück. Logische zeitunabhängige Aussagen seien demnach notwendigerweise determiniert, in dem sie entweder wahr oder falsch seien (Bivalenzprinzip). Problematisch verhält es sich mit Aussagen über die Zukunft: Die Aussage ‚Morgen wird es regnen’ (Keil 2013, S. 22) wird sich erst in der morgigen Zukunft als wahr oder falsch herausstellen, die Aussage ‚Morgen wird es regnen oder es wird nicht regnen’ (ebd.) ist hingegen sicher wahr, da einer der in ihr prognostizierten Sachverhalte auf jeden Fall zutreffen wird (vgl. ebd.). Die Kontroverse besteht hier in der Frage, ob Wahrheiten zeitlos wahr sind und somit die Zukunft im logischen Sinne determinieren oder ob Wahrheiten erst durch das Eintreten eines Ereignisses ihren Wahrheitsgehalt erlangen. Aristoteles schlägt vor, zwischen absolut (logisch) und bedingt (kontingent) wahren Aussagen zu unterscheiden. Letztere würden das Potential, wahr zu sein, in sich tragen – ob sie es sind würde sich jedoch erst in der Zukunft herausstellen. In Bezug auf die Willensfreiheit gehört es nach Aristoteles zum „Sinn des praktischen Überlegens [...], dass die Zukunft beeinflussbar ist“ (ebd.). Wäre der logische Determinismus wahr, gäbe es keine offenen Handlungsmöglichkeiten, kontingent wahre Aussagen (also solche, die sich bewahrheiten werden) verursachen das Geschehen demnach nicht und determinierten die Zukunft trotz ihres Wahrheitsgehaltes nicht (vgl. Keil 2013, S. 23). Der logische Determinismus erliege damit „einer Verwechslung von logischer und metaphysischer (i. e. kausaler, naturgesetzlicher) Notwendigkeit“ (Keil 2013, S. 27).

4 Der *physikalische* (oder lediglich auf den Menschen bezogen: *physiologische*) *Determinismus* geht auf Epikurs *Atomismus* zurück, wonach das gesamte Universum sich in die kleinsten Teilchen, aus welchen es besteht, die Atome, zerlegen und dadurch interpretieren lässt (vgl. Wildfeuer 1998, S. 472, vgl. auch Carrier, Janich 2005, S. 282ff). Der physikalische Determinismus leugnet, wie alle „materialistisch und positivistisch orientierten Philosophien“ (Wildfeuer 1998, S. 472), die Immaterialität mentaler Vorgänge und damit die Idee eines „Geistes“ oder einer „Seele“. Ereignisse und Handlungen ließen sich – wie auch in der klassischen Mechanik – durch nicht-probabilistische, physikalische Gesetze beschreiben. Bei ausreichender Kenntnis der Zustände und Gesetze, also im Falle einer „idealen Physik“ (Keil 2013, S. 49) sei so jeder Weltzustand beschreib- und vorhersagbar. Ob eine Vorher sage derzeit lediglich nicht möglich ist, weil es an Wissen und bekannten Gesetzen sowie der Rechenkraft für die Berechnung aller Zustände mangelt oder ob dies prinzipiell nicht möglich ist, weil die Wirklichkeit nicht determiniert ist, steht bis heute nicht fest. Durch die Möglichkeit, alle Ereignisse der Wirklichkeit mithilfe einer idealen Physik zu beschreiben und vorherzusagen, kommt dem physikalischen Determinismus ebenfalls der Status eines universalen Determinismus (im Gegensatz zu einem Bereichsdeterminismus) zu, da seine deterministische modale Kraft sich nicht auf einen bestimmten Bereich beschränken würde. Nach Karl Raimund Popper ist jedoch eine „beliebige Genauigkeit“ (Popper 1982, zitiert nach Keil 2013, S. 20) wissenschaftlicher Erkenntnis nicht möglich, wodurch ein physikalischer Determinismus nicht als wissenschaftliche, sondern lediglich (wie der Laplace-Determinismus) als eine metaphysische These gelten könne.

5 Unter einem *Bereichsdeterminismus* wird die uneingeschränkte Determination (nicht lediglich eine Disposition) von Ereignissen eines bestimmten Gegenstandsfeldes verstanden. Der bekannteste Bereichsdeterminismus ist der *psychologische Determinimus*, in welchem von der Determination mentaler Vorgänge ausgegangen wird. Weitere Vertreter sind z. B. der *genetische*, der *neurophysiologische*, der *ökonomische* oder der *historische Determinismus*. Ein Bereichsdeterminismus ist von einem *universalen Determinismus* wie dem *physikalischen* oder dem *Laplace-Determinismus* zu unterscheiden – diese Formen beanspruchen die gesamte Wirklichkeit und den gesamten Weltlauf zu determinieren.

6 Eine *neurophysiologische Determination*, wodurch mentale Prozesse durch physiologische Prozesse im Gehirn festgelegt werden, geht auf eine Verwechslung einer synchronen mit einer diachronen Art von Determination zurück (vgl. Keil 2013, S. 105). Bezüglich einer vermeintlich auf der *Quantentheorie* basierenden Determination differenziert Ted Honderich zwischen dem Aspekt einer *Formalisierung* und einer *Deutung* der Quantentheorie. Letztere wird zur Argumentation für den Determinismus oder die Willensfreiheit herangezogen, hat jedoch keinerlei Beweiskraft (vgl. Honderich 1995, S. 93ff).

7 *Fatalismus* bezeichnet die Theorie des *logischen Determinismus* mit der zusätzlichen Annahme einer (hauptsächlich) metaphysischen, alles verursachenden und lenkenden Instanz (e. g. Gott, kosmologische Ordnung – im Gegensatz zum *physikalischen* und *Laplace-Determinismus* handelt es sich hierbei jedoch nicht um naturgesetzliche Kausalitäten), welche das Schicksal des Menschen festlegt. Das von Cicero vorgebrachte sog. „faule Argument“ (*argos logos*), Entscheidungen des Menschen seien irrelevant, (z. B. bei einer Krankheit zum Arzt zu gehen), da das Schicksal sowieso über den Ausgang entscheiden würde, wurde von Chrysippos auf eine „Fehleinschätzung der Reichweite des Fatums“ (Keil 2013, S. 25) zurückgeführt. Diese Überlegungen und Handlungen können genauso gut Teil des Schicksals sein – ein Glaube an das Fatum erlaubt hiernach nicht die eigenen Überlegungen gesondert vom Schicksal zu betrachten (vgl. Keil 2013, S. 25).

8 Bereits Descartes und Locke sahen in der Willensfreiheit mehr als lediglich dieses Kollektiv, nämlich das Vermögen des Menschen, nicht den ersten Wünschen und Neigungen zu folgen sondern „innezuhalten und die eigenen Wünsche noch einmal zu prüfen“ (sog. *Supspensionsfähigkeit*, Keil 2013, S. 3). Descartes sah in der Willensfreiheit das Vermögen des Menschen, eine Beurteilung und anschließende *Ja/Nein-Entscheidung* zu vom Verstand vorgebrachten Handlungsoptionen vorzunehmen (vgl. Keil 2013, S. 104).

9 Bereits die Substantivierung des Begriffes „wollen“ zu einem „Willen“ wurde z. B. von Ryle und Locke kritisiert. Während „wollen“, so Ryle, ein Vermögen des Menschen darstellen würde, ginge der Rekurs auf einen „Willen“ mit der Konstruktion einer intrapersonalen Instanz, welche für die Willensbildung zuständig wäre, einher (vgl. Keil 2013, S. 3). Ähnlich argumentiert Locke, welcher das Vermögen, frei zu sein, dem Menschen zuschreibt – nicht jedoch dem selbst ein Vermögen konstituierenden Willen (vgl. Keil 2013, S. 4).

10 Der *hierarchische Kompatibilismus* nach Frankfurt geht von einem mehrstufigen Modell des Wünschens aus. Während ein Wunsch erster Stufe (z. B. das Trinken von Alkohol) gewünscht wird, kann im Rahmen eines Wunsches zweiter Stufe (z. B. Alkoholabstinenz) der Wunsch erster Stufe als handlungsunwirksam gewünscht werden (vgl. Schulte 2010, S. 3001f). Allerdings, so der Einwand gegen Frankfurt, ließe sich diese Reihe ebenfalls *ad infinitum* mit Wünschen *n*-ter Stufe fortführen.

Zu den Autoren

Dr. med. Mikolaj Walensi
Wissenschaftlicher Mitarbeiter / *Medical Writer*
Clinical Trial Unit
HIRSLANDEN Klinik Hirslanden
Witellikerstrasse 40
8032 Zürich, Schweiz
Tel: +41 44 387 2111, Fax: + 41 44 387 95 49
Kontakt: mikolaj.walensi@uk-essen.de

Dr. phil. Julia Inthorn
Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Koordinatorin des Masterstudiengangs Medizinethik
Institut für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin
Universitätsmedizin der Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Am Pulverturm 13
55131 Mainz
Tel: +49 (0) 6131 17-9529, Fax: +49 (0) 6131 17-9479
Kontakt: jinthorn@uni-mainz.de

Univ.-Prof. Dr. rer. medic. Norbert W. Paul
Universitätsprofessor und Institutsleiter
Institut für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin
Universitätsmedizin der Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Am Pulverturm 13
55131 Mainz
Kontakt: forcina@uni-mainz.de